

Hannah Arendt y la “revolución conservadora”: filosofía, revolución y modernidad

Hannah Arendt and the “conservative revolution”: philosophy, revolution and modernity

Paula Hunziker

paulahunziker@hotmail.com

(Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina)

Resumen: El presente texto se propone analizar la crítica arendtiana de la lectura romántica de la ilustración, como se desarrolla en el artículo “What is existential Philosophy?” (1946), en tanto una clave de lectura fundamental para entender, no sólo los principios filosóficos de su crítica del existencialismo político, especialmente el de Heidegger, sino también algunos de los problemas que conducen directamente a su obra de los años cincuenta, y que subyacen en ella.

Palabras clave: romanticismo; existencialismo; revolución conservadora.

Abstract: This article aims to analyze Arendt's critique of romantic readers of Kant, as it develops in the article “What is Existential Philosophy” (1946). This review is a fundamental key to understanding not only the philosophical principles of her criticism of political existentialism, especially those held by Heidegger, but also to some of the problems that lead directly to her work of the fifties, and underlying it.

Keywords: romanticism; existentialism; conservative revolution.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i3p51-66>

En la introducción a su libro *Sobre la Revolución*, Hannah Arendt señalaba que, si bien el siglo veinte había sido asaltado por guerras y revoluciones, “nos parece más que probable que la revolución, a diferencia de la guerra, nos acompañará en el futuro inmediato (...) En la conciencia que divide al mundo actual y en la que tanto se juega, la victoria será para los que comprendan el fenómeno revolucionario” (Arendt, 1990, pp.17-8).

El presente trabajo se propone contextualizar el origen de la necesidad arendtiana de establecer la diferencia entre “revolución” y “guerra” no exclusivamente en el horizonte brindado por su diálogo crítico con el marxismo como proyecto político (que se inicia con el trabajo póstumo sobre Marx de principios de los cincuenta), sino en aquel provisto por un conjunto inquietudes vinculadas con la urgencia de tomar distancia de ciertos elementos de su espacio de formación,

especialmente aquel configurado por la denominada “revolución conservadora”. Según nuestra perspectiva, esta necesidad aparece bajo la figura de una temprana crítica política de la *Existenz Philosophie*, cuya figura más notable (pero no exclusiva) es el filósofo alemán Martin Heidegger. Efectivamente, es en un artículo de 1946, “What is Existential Philosophy?”, el que dibuja las coordenadas de la temprana interpretación, según la cual, si la *Filosofía de la existencia* es reconocida como la única corriente que en el espectro contemporáneo asume un horizonte “post-metafísico”, en general lo hace en un marco problemático definido por la lectura romántica de la filosofía kantiana, que arrastra a sus representantes a una serie de paradojas en las que subyace la incapacidad de dar visibilidad a un horizonte político de reflexión.

El horizonte que con esta reflexión se abre es sistemáticamente distorsionado por aquellos que, como Martin Jay, realizan una crítica de la clave “político-existencialista” del pensamiento de Hannah Arendt - que recibe el atenuante de ser un “existencialismo político blando” -, caracterización que le permite realizar una crítica fuerte respecto de los supuestos que la autora presumiblemente compartiría con los denominados “conservadores revolucionarios” de principios de siglo veinte, los maestros alemanes de la propia filósofa judío-alemana. Apelando de modo clave al texto de 1946, Jay señala que en éste,

Hannah Arendt deja claro su convencimiento de que la tradición que arranca con Schelling y Kierkegaard y culmina con los que fueron sus maestros en los años veinte es la filosofía de la era moderna (...) Aunque no hace ninguna referencia directa a las implicaciones políticas de la *Existenzphilosophie*, con nuestra perspectiva podemos ver que muchos de los temas explícitos en su obra posterior se desarrollan en términos estrictamente filosóficos en este ensayo. Su desagrado hacia la tradición hegeliano-marxista, y por supuesto hacia el racionalismo en general, su énfasis en la importancia de los nuevos comienzos a partir de la nada, su fe en el papel de los hechos por oposición a la contemplación pura, su acuerdo con el énfasis de Jaspers en la comunicación intersubjetiva como origen de un nuevo humanismo, su insistencia de que la filosofía debe trascender el historicismo, todos estos elementos iban a figurar de forma prominente en sus ideas sobre teoría política (Jay, 2000, pp.150-1).

En este contexto polémico, nos proponemos poner en cuestión la hipótesis sostenida por Martin Jay, utilizando como hilo conductor el artículo de 1946, y, especialmente, la interpretación de M. Heidegger que allí se desarrolla. La idea central que intentamos sostener es que el artículo de Arendt: (1) da indicaciones precisas sobre “las implicaciones políticas de la Filosofía de la existencia”; (2) que son precisamente estas implicaciones, las que permiten pensar en la obra de Arendt como una crítica política del existencialismo, en tanto última figura de una modernidad perdida en sus extremos, la que no logra salir de las aporías del “mundo” kantiano; (3) que esta crítica ofrece algunas de las bases para pensar su posterior meditación sobre el “espectador” filosófico post-revolucionario.

I. De la estetización de la guerra, a las trampas de la lectura romántica de Kant

Si en *The Origins of Totalitarianism*, los principales representantes de la filosofía de la existencia alemana son convocados como portadores de una peligrosa “estetización de la guerra” y de la violencia - las que aparecen como el espacio existencial para una experiencia radical, que rompe con los falsos presupuestos la filosofía ilustrada y de la sociedad burguesa -, “¿Qué es filosofía de la existencia?” ofrece algunas posibles explicaciones de esta actitud, que Arendt retrotrae a la lectura romántica temprana de la filosofía kantiana, así como a sus intentos de “superar” las aporías del “mundo que Kant nos legó”, proyecto en el que incluso se halla atrapada la filosofía de Martin Heidegger¹. Así, durante los años cuarenta, el “romanticismo” aparece, por una lado, como parte del “clima cultural” del período de entre-guerras - tanto en Francia como Alemania -, que permite describir cierta tipología del intelectual fascinado con la realidad de la guerra; por otro, en un sentido más general - que se articula el desarrollo de una genealogía de las principales corrientes filosóficas contemporáneas -, como una interpretación del hombre, del mundo y de la historia que explica la ceguera teórica de ciertos pensadores centrales del siglo veinte - Heidegger y Sartre, entre los más significativos - ante la realidad política del totalitarismo, deudora de otra más elemental, sobre la “profundidad en que la política está anclada”. Además, no deja de ser significativo que ya en este texto, el síntoma más radical de esta ceguera se encuentra en una lectura de la “modernidad filosófica” que elimina la dimensión y la diferencia política del proyecto ilustrado, así como las posibilidades prácticas y teóricas que este fenómeno abre para pensar la condición humana. En este marco, lo que parece sugerirse es que es Kant quien debe leerse de nuevo, contra las protestas de las filosofías románticas de la ruptura - como aquel que sabe leer - en un intento no exento de aporías ilustrativas - la diferencia política y filosófica entre “guerra” y “revolución”, tema que será explícitamente tematizado muchos años después en las *Lectures* (cf. Arendt, 1982, p.61).

El centro de la preocupación crítica de la autora reside, precisamente, en aquello que valora como la perspectiva más “novedosa” dentro de las tendencias de la Filosofía contemporánea; aquella que denomina “Filosofía de la existencia” [*Existenz Philosophie*]: “En el cambio de la palabra ser por existencia, se oculta de hecho uno de los problemas capitales de la filosofía contemporánea” (Arendt, 2005c, pp.163-4)². No obstante su novedad, uno de los aspectos centrales del texto

1 M. Jay desconoce el costado irónico del texto de Arendt, dado que señala que, para la pensadora, la filosofía de la existencia es la filosofía de la era moderna. Con ello, pierde de vista la distinción fundamental entre la filosofía kantiana y su lectura romántica; y por medio de la misma, la crítica política de la filosofía de la existencia, cf. Jay, 2000, p.151.

2 “What is Existential Philosophy?”. En: *Essays in Understanding, 1930-1954*. En adelante WEP? y EU, respectivamente. Todas las traducciones al español corren por cuenta de la autora.

es mostrar su compleja inscripción en el seno de los problemas abiertos por Kant, “el auténtico fundador, aunque casi secreto, de la filosofía contemporánea y que hasta hoy ha seguido siendo su rey secreto” (WEP?, p.168).

Según esta perspectiva, la crítica kantiana erosiona el centro de la filosofía tradicional, esto es, aquello que Arendt entiende como el supuesto básico de “la antigua unidad entre ser y pensar”:

La unidad de pensar y ser tenía por supuesto la coincidencia preestablecida de *essentia* y *existentia* (...) La demostración kantiana de la estructura antinómica de la razón y su análisis de las proposiciones sintéticas, que prueba cómo en toda proposición en que se dice algo acerca de la realidad vamos más allá del concepto (de la *essentia*), habían ya desposeído al hombre de su antiguo acogimiento al ser. Tal acogida en el ser había quedado intacta en el propio cristianismo, que se limitó a reinterpretarla en el seno del “plan divino de salvación”. Ahora, sin embargo, el hombre no podía ya estar seguro ni del sentido ni del ser de este mundo cristiano terreno, como tampoco del ser eternamente presente del cosmos antiguo, y hasta la definición tradicional de la verdad como *aequatio intellectus et rei* había quedado desbaratada (WEP?, p.168).

La mirada de Arendt se posa en una serie de cuestiones, que indican la peculiaridad del horizonte en que cabe pensar sus inquietudes mayores: circunscribir y desarrollar los supuestos, las aporías y las consecuencias que subyacen a los intentos de continuar o polemizar con la “solución” aportada por Kant, al “no estar en casa” promovido por un mundo radicalmente secularizado, teniendo como horizonte fundamental lo que la autora advierte como el proyecto que habita en su centro:

La demolición por Kant del concepto antiguo de ser tenía por objetivo la instauración de la autonomía del hombre, lo que él llamaba la dignidad del hombre. Kant es el primer filósofo que quiere comprender íntegramente al hombre en función de una legalidad propia suya, y que trata de desligarle del orden general del ser en el cual sería una cosa entre cosas (incluso si como *res cogitans* se le opone a la *res extensa*). Aquí se instaura en el pensamiento “la mayoría de edad del hombre” (...) y no es ningún accidente que esta clarificación filosófica de la mayoría de edad del hombre coincidiera con la Revolución francesa. Kant es en verdad el filósofo de la Revolución francesa (WEP?, p.170).

Son las aporías internas, así como el destino trágico de este proyecto filosófico-político de “autonomía del hombre” los que Arendt remarca una y otra vez, especialmente las derivas teóricas antikantianas que se desarrollan durante el siglo diecinueve:

tan decisivo fue para el desarrollo del siglo diecinueve el hecho de que nada sucumbió más rápido que el nuevo concepto revolucionario del *citoyen*, como lo fue para el desarrollo de la filosofía postkantiana el que nada sucumbiese más rápido que este nuevo concepto de hombre que acababa de germinar (WEP?, p.170).

La “filosofía de la existencia”, que da título a este artículo, es precisamente la que consume esta muerte, al ir con Kant, más allá de Kant:

La demolición kantiana del antiguo concepto de ser dejó el trabajo a medias. Destruyó la antigua identidad de ser y pensar y, con ella, la idea de armonía preestablecida entre hombre y mundo. Lo que Kant no co-destruyó, sino que implícitamente conservó, fue el concepto de ser como lo que está pre-dado y a cuyas leyes el hombre se encuentra sometido en todo caso; concepto éste igualmente antiguo y unido de la manera más íntima a esa armonía. Pero tal idea de ser sólo era soportable para el hombre en tanto que, en el sentimiento de acogida al ser y de pertenencia al mundo, conservaba cuando menos la certeza de poder conocer al ser y poder conocer el curso del mundo. En éste descansaba el concepto de destino de la Antigüedad, y en general el de toda la historia de Occidente hasta el siglo diecinueve (...) sin este orgullo del hombre, la tragedia habría sido tan imposible como la filosofía occidental (WEP?, pp.170-1).

Así, el desarrollo de la filosofía post-kantiana es estimulada por la percepción de que Kant ha llevado a cabo una “crítica de la metafísica” “dejada a medias”. No obstante haber destruido la coincidencia clásica entre esencia y existencia, el filósofo no opta por desbaratar sin más todo orden de normas necesarias, sino que su sistema conserva precisamente ese carácter del antiguo ser - su carácter de necesidad y universalidad - sólo que sin su “realidad” (en sí) capturable por conceptos. Según esto, el “ser pre dado del hombre” es equivalente a la asunción de una “condición humana normada” -es decir, sometida a normas en todos los planos (teorético y práctico) - que aún denota la filiación kantiana a la ontología clásica.

Son las dificultades implicadas en la posibilidad de articular esta solución kantiana con el proyecto de una “autonomía del hombre”, el origen de la crítica a Kant realizada por aquellos pensadores que forman parte de lo que Arendt denominará “Filosofía de la existencia”; tradición que precisamente en nombre de la “existencia” protesta y elimina esa dimensión del ser que el filósofo alemán, haciendo el trabajo a medias, habría dejado en pie³.

Al realizar esta protesta y eliminación, lo que la Filosofía de la existencia consume es una transformación del propio concepto de ser, piedra de toque de la obra del último Schelling. Nos referimos a lo que Arendt entiende como la identificación del “ser” con el “ser individual absoluto” que se realiza en la filosofía de este último:

Lo que Kant no comprendió al demoler el antiguo concepto de ser, fue que al mismo tiempo había puesto en cuestión la realidad de lo que no fuera sólo individual; y que tal demolición implicaba, en efecto, lo que Schelling podía ahora decir directamente: “No existe nada universal sino sólo lo individual, y el ser universal existe sólo si es el ser individual absoluto”. Con esta posición, que se seguía inmediatamente de Kant, se negaba de un golpe el reino absoluto de ideas y valores universales captables por el

³ Arendt entiende que el “existencialismo” contemporáneo, tanto en su versión francesa como alemana, tiene sus raíces en la lectura romántica de Kant - en este texto señala explícitamente al último Schelling -, si bien como movimiento debe su origen a la “filosofía alemana contemporánea, que conoció un renacimiento nada más acabada la I Guerra Mundial”. Para la influencia que este movimiento tuvo en Francia: Arendt, 2005a, pp.192-3.

hombre por medio de la razón, y se colocaba al hombre en medio de un mundo en que ya no podía sostenerse en nada; ni en su razón, que patentemente no bastaba para el conocimiento del ser; ni el ideal de su razón, cuya existencia no era demostrable, ni en lo universal, que de nuevo existía únicamente como individuo humano (WEP?, pp.169-70).

Precisamente en nombre de la identificación del ser con el ser individual absoluto, la Filosofía de la existencia extrae consecuencias absolutamente antikantianas. En primer lugar, ello significa el abandono de la filosofía kantiana del “pensamiento puro” -una filosofía “negativa” - por una clarificación de la “existencia como puro hecho de ser”; lo cual implica igualmente el “abandono de la vida contemplativa” como paradigma existencial que no puede dar razón de “lo contingente y la realidad efectiva de las cosas”. En segundo lugar, aquí debe situarse el origen de “la rebelión de los filósofos contra la filosofía”, actitud que da forma a una desconfianza respecto del “mero pensamiento”, que caracterizará sus actitudes propiamente “modernistas”. En efecto, esta desconfianza, conducirá o bien a la Filosofía hegeliana y sus epígonos, o bien a la Filosofía de la existencia y sus paradojas. Tanto la filosofía hegeliana -que implica el último intento de restaurar la filosofía clásica reconciliando el pensamiento con la existencia a través del “desarrollo histórico” -, como la filosofía de la existencia -que asume que esto ya no es posible, incluso haciendo de esta imposibilidad el centro de sus reflexiones -, comparten esta inicial desconfianza:

De ahora en adelante, la palabra existente se emplea siempre en oposición a lo sólo pensado, a lo que sólo es objeto de consideración teórica; como lo concreto, en oposición a lo sólo abstracto; como lo individual en oposición a lo sólo universal. Y esto significa ni más ni menos que lo siguiente: que la filosofía que, desde Platón pensaba sólo en conceptos, se llena de desconfianza hacia el concepto como tal. Desde este momento los filósofos no han llegado nunca a desembarazarse del todo de la mala conciencia de hacer filosofía (WEP?, p.170).

Por otra parte, si la articulación de un filón clásico del pensamiento kantiano - que habría que entender como una cierta persistencia de determinadas características que definen al ser clásico - con la “modernidad” - como proyecto de autonomía del hombre -, provee a Kant de una cierta seguridad en un “mundo que ya no es patria”, provocando con su solución la protesta encendida de sus inmediatos lectores alemanes, igual fortuna tendrá su Filosofía Práctica kantiana, especialmente las paradojas de la relación entre la autonomía de la razón moral - que tiene como su centro normativo la articulación *a priori* entre “libertad” y “ley moral” -, y la historia como lugar imposible de su realización:

Lo que vale a propósito de la demolición kantiana del concepto antiguo de ser, vale a fortiori a propósito del nuevo concepto de la libertad del hombre, en el que está ya prediseñado el enfoque moderno de su falta de libertad (...) Tan pronto como la acción

humana sale de la subjetividad, que es libertad, entra en la esfera objetiva, que es causalidad, y pierde su carácter libre. El hombre libre en sí está irremisiblemente dejado al curso de una naturaleza que le es ajena, librado a un destino que le es contrario, que destruye su libertad. Así queda expresada una vez más la estructura antinómica de la existencia del hombre en la medida en que discurre en el mundo. Cuando Kant hacía del hombre señor y medida de los hombres, lo rebaja al mismo tiempo a esclavo del ser. Contra esta degradación han protestado cada uno de los filósofos posteriores a Schelling. Y de esta humillación del mismo hombre que era convocado a su madurez se ocupa la filosofía contemporánea hasta hoy. Es como si nunca antes se hubiese enaltecido tanto al hombre y como si nunca antes hubiese el hombre caído tan bajo (WEP?, p.171).

Así, la filosofía kantiana de la “mayoría de edad” parece dejar como herencia una estructura antinómica del ser humano, en cuyo marco una modernidad radicalizada - en la que cabe inscribir a pensadores como Marx, Nietzsche, Heidegger, Sartre y Camus - intentará unir, por medio de la equiparación entre “ser” y “existencia”, aquello que en la obra del filósofo alemán aparece como una vida patológicamente escindida que no encuentra su lugar ni en una postulada libertad subjetiva, y ni en una realidad objetivada en términos de leyes físico-matemáticas:

Desde Kant, todas las filosofías han contenido, de un lado, un elemento de rebeldía y, de otro, algún concepto franco u oculto de destino. Hasta el propio Marx, que quería, en sus propias palabras, dejar de interpretar el mundo y cambiarlo, se sitúa como en el umbral de un nuevo concepto de ser y de mundo, en el cual el ser y el mundo dejan de ser reconocidos como sólo previamente dados y pasan a serlo como posible producto del hombre. No obstante lo cual, el propio Marx huía a escape hacia la antigua acogida en el ser cuando explicaba que la libertad consistía en la comprensión de la necesidad; y devolvía así al hombre, que al perder su puesto había perdido también su orgullo de ser, una dignidad con la que en realidad ya no sabía qué hacer. El *amor fati* de Nietzsche, la resolución heideggeriana, la rebeldía de Camus de afrontar la vida pese al absurdo de la *condition humaine*, absurdo que consiste en la condición apátrida del hombre en el mundo, no son todos ellos otra cosa que intentos de rescatar al hombre y re-acogerlo. No es accidental el que los gestos heroicos se hayan convertido desde Nietzsche en la pose de la filosofía; y algún heroísmo sí que exigía el vivir en un mundo como el que Kant legó (WEP?, pp.171-2).

De modo más bien oblicuo, sobre todo en la *gigantomaquia* de los maestros alemanes con la que finaliza este texto -Jaspers versus Heidegger- la autora parece señalar que una filosofía verdaderamente contemporánea no puede ir por detrás del proyecto político que está en el centro del laberinto kantiano. Sin desconocer los señalamientos y protestas de la Filosofía de la existencia, Arendt parece estar sosteniendo que ninguno de sus representantes - con la sólo excepción de Jaspers - logra “salir” de las aporías kantianas sin abandonar el sentido último de lo que ella valora como el corazón de su filosofía:

Las filosofías más recientes, con sus heroicas poses modernistas, muestran, con sólo una excesiva claridad, que en numerosas direcciones estaban, desde luego, en condiciones de pensar a Kant hasta el final, pero sin dar un solo paso más allá de él

- dando más bien la mayoría de ellas, de manera coherente y desesperada, algunos pasos atrás respecto de Kant -. Pues todas ellas, con la única gran excepción de Jaspers, han abandonado en algún momento el concepto kantiano fundamental de la libertad y dignidad del hombre (WEP?, p.172).

2. Los problemas de una “politización” de la existencia

Dado que nos concentramos en la dimensión crítica del artículo de 1946, no abordaremos la excepcionalidad de Jaspers - que justamente tiene que ver con su fidelidad a los ideales políticos kantianos⁴. Aquí, nos detendremos en la lectura arendtiana de un Heidegger “filósofo de la existencia”, pues es precisamente por esta vía que es posible pensar las razones más profundas de la distancia arendtiana respecto del “existencialismo”, cuyas raíces sería necesario situar en la alternativa más novedosa al intento hegeliano de eliminar las aporías kantianas: la filosofía de S. Kierkegaard.

Cuatro aspectos del derrotero básico de la obra de Kierkegaard son relevantes para analizar la deuda fundamental que, según Arendt, Heidegger mantiene con el filósofo danés. En primer lugar, la identificación del “individuo” que no encuentra lugar en el todo como centro de la “existencia” -pura facticidad del existir que la razón no puede anticipar ni resolver en algo puramente pensable-; en segundo lugar, la definición de la labor filosófica como una tarea existencial antes que meramente “teórica”, orientada a “hacer individual” lo general; tarea que se confunde con la propia vida como un arte de “subjetivación” orientado a hacer realidad de “modo paradójal” las estructuras generales de la vida, en oposición a su mera consideración teórica. Por último, la centralidad de la experiencia a partir de la cual se enciende la “pasión por la subjetivación”: la angustia por la muerte, el pensamiento sobre la muerte que permite desligar al individuo del mundo y del vivir cotidiano con los hombres. Sobre esto, Arendt comenta: “el supuesto, es que el pensamiento de que un día no existirá ha de disipar, así mismo, mi interés por lo que existe” (WEP?, p.174).

Los problemas de la presencia de Kierkegaard en Heidegger surgen, según la autora, porque si en el primero la acción de subjetivarse lleva a la asunción de una existencia paradójal que conduce directamente “fuera de la filosofía”, la reflexión posterior del autor alemán retomará los “contenidos concretos” de esta anti-filosofía - “la muerte como garante del *principium individuationis*”, la “contingencia como garante de la realidad”, “la culpa como categoría de toda acción humana” - como base para intentar revivir “pese a Kant y contra Kant”, la “filosofía sistemática

⁴ La *gigantomaquia* entre Jaspers y Heidegger es una clave fundamental para evaluar el destino de la meditación arendtiana, que se construye en un diálogo con - así como en distancia progresiva de - ambos pensadores. Si bien en este texto la figura de Jaspers aparece retratada con los tintes heroicos del humanista fiel, Arendt no dejará de reconocer sus límites.

enteramente en el sentido de la tradición” - como ontología fundamental - “a partir de los contenidos que proceden de la revuelta contra la filosofía” (WEP?, p.176)⁵. Las tensiones de la empresa heideggeriana son ocasión de una aguda mirada, en la que se destacan los supuestos y consecuencias anti-kantianas de la operación fundamental que asoma en la postulación de la “temporalidad” como sentido del ser; esto es, la identificación entre “ser” y “nada”:

Heidegger nunca ha establecido su ontología, pues el segundo tomo de *Ser y Tiempo* nunca ha llegado a aparecer. A la pregunta por el sentido del ser ha dado la respuesta provisional y en sí misma incomprensible de que el sentido del ser es la temporalidad. Implícito en ello estaba, y quedó fundamentado en el análisis del ser-ahí (es decir, del ser del hombre) como determinado a partir de la muerte, que el sentido del ser es la nihilidad (...) Si el problema de la nada lo miramos en el contexto de una revuelta de la filosofía contra la filosofía de la pura consideración teórica (...) sobre su base, el hombre puede imaginarse que se comporta respecto del ser que le viene pre-dado, no de otro modo que como se comportó el Creador antes de la creación del mundo, el cual fue creado, como bien sabemos *ex nihilo* (WEP?, pp.176-7).

Llama la atención que sea en éste párrafo, donde M. Jay cree ver uno de los aspectos de mayor afinidad de Arendt con el pensamiento de Heidegger, sobre todo teniendo en cuenta que sirve de introducción para una de las críticas más ácidas respecto de un proyecto que ella define como el de “resituar” la ontología en el sentido tradicional, con las herramientas de la rebelión de los filósofos contra la filosofía. Para la autora, este paso, que supone partir del hombre - ser para quien *esencia* y *existencia* coincidirían- como la nueva llave para la pregunta por el ser del todo, lo disuelve “en una serie de modos de ser fenomenológicamente comprobables”,

Con ello sobran todos esos caracteres del hombre que Kant había esbozado provisionalmente como libertad del hombre y razón, caracteres que surgen de la espontaneidad del hombre y que, en consecuencia, no son fenomenológicamente comprobables - pues, como espontáneos, son más que meras funciones del ser y en ellos el hombre tiende a algo más que a sí mismo (WEP?, p.178).

El aspecto fundamental que Arendt destacará es el siguiente: si hay una guía para la elección de los modos de ser - algo que daría “unidad” al *Dasein* - ella residiría en un “sí-mismo” que ocuparía el lugar del hombre: en tanto el ser -ahí se caracteriza por una referencia retrospectiva -según la idea de que “en su ser le va su ser” -, puede “empuñarse existencialmente, y ello es todo lo que queda del poder del hombre y su

5 En estos términos, Arendt lee el proyecto de *Sein und Zeit*, de elaborar una “ontología fundamental”, a través de la *analítica existencial del Dasein*. cf. GA, I, 2; SZ; § 4; p.18. La exposición arendtiana de la filosofía heideggeriana, se basa fundamentalmente en *Ser y Tiempo*. Dado que el artículo considerado carece de referencias bibliográficas, y que no existe una edición crítica del mismo, las señalamos hasta donde nos ha sido posible. Como señala su biógrafa, Arendt siempre consideró que esta obra era la producción capital de Heidegger. No obstante, la autora leyó con interés, como demuestra el epistolario con Heidegger (desde 1950), así como el *Denktagebuch*, gran parte de lo que se conoce como la obra posterior a la *Kehre*. Será en otro texto de 1954, donde aborde algunas de las dudas respecto de este giro, que se irán afirmando hasta *The Life of Mind*.

libertad” (WEP?, p.178).⁶

Es en esta idea del *sí-mismo* - en su paradójal relación con el *ser-en-el-mundo* que el *Dasein* es - donde Arendt fija la mayoría de sus observaciones críticas, adelantando de modo notable los lineamientos del horizonte de reflexión que durante los años cincuenta busca hacer visible la dimensión política de la existencia, aspecto en el que evidenciaría sus límites la tradición filosófico-política⁷. En este texto, tal horizonte aparece de la mano de una problematización de la “cura” como estructura fundamental del ser-en-el-mundo:

El ser ahí se caracteriza, pues, no sólo por el hecho de que simplemente es, sino porque en su ser le va este su ser. Esta estructura fundamental es denominada “cura, cuidado”, y ella subyace a toda preocupación cotidiana en el mundo. El cuidado tiene en verdad una referencia retrospectiva: sólo en apariencia se dirige a aquello de lo que directamente se ocupa; en verdad, todo lo que hace lo hace en el modo del “por mor de”. El ser del que el ser ahí se cuida es la “existencia”, que, constantemente amenazada por la muerte, está al cabo condenada a sucumbir. El ser ahí se comporta constantemente, pues, en relación con una existencia amenazada; sólo desde ella han de entenderse todos los modos de comportarse, y sólo ella ha de guiar unitariamente un análisis del ser del hombre (WEP?, p.179).

En este marco, la filosofía de Heidegger - primera filosofía que es “mundana” de manera absoluta, señala Arendt - piensa en el ser del hombre como ser-en-el-mundo, bajo el modo de la “inhospitalidad, en el doble significado de condición apátrida y condición atemorizadora (...) el ser-en acontece en el *modus* existencial de “no en casa” (WEP?, p.179).

Las paradojas de esta idea heideggeriana, se desprenden de su originario intento en pos de “salir de Kant” - de su difícil herencia, de las dificultades de habitar el “mundo kantiano” -, por medio de las herramientas provenientes de la “revuelta de los filósofos contra la filosofía”. Si en principio, la posibilidad existencialmente señalada de ser un “sí-mismo” parece identificarse con la pregunta que indaga, entendida ésta como posibilidad de ser más alta - lo que al cabo no sería más que una reformulación del *bios theoretikos*, de la actitud contemplativa como la más alta posibilidad del hombre -; por otra parte es el propio Heidegger quien “se ha refutado

6 Para la aparición y el desarrollo de la dimensión existencial ligada al “sí mismo”, y al proyecto de “ser sí mismo” [*selbstsein*], Heidegger, GA, I, 2, SZ; § 25-27, pp.152 y ss. Para el camino que va de la postulación de una pluralidad de “existenciaros”, a la afirmación de una preeminencia existencial del “ser para la muerte” como posibilidad, Heidegger, GA, I, 2, SZ; § 46-66; pp.282-441.

7 Si, en 1954, Arendt sugiere la potencialidad de la categoría de “mundo”, para ir más de la tradicional hostilidad de la filosofía respecto del mundo de los asuntos humano (EU, p. 443 - “Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought”), sin embargo, no dejará de señalar los límites de esta conceptualización, en el propio Heidegger. Si en el texto de 1946 muestra que, por medio de la tensión radical entre el proyecto de ser un sí mismo, y la pertenencia radical al mundo, la única posibilidad es el precursar de la propia muerte como necesario aislamiento de todos los demás, en el de 1954, el énfasis está puesto en los contornos despolitizantes del concepto de “historicidad”, para definir una pertenencia auténtica al mundo, en la que sigue sin destacarse la “experiencia de compartir el mundo con otros que son mis iguales”, que Arendt liga allí a la “publicidad”.

esta *hybris* apasionada por querer ser un sí-mismo (...) nunca antes estuvo tan claro como lo está en su filosofía que el ser un sí-mismo es presumiblemente lo único que el hombre no puede ser” (WEP?, p.180).

Es en la explicación de esta paradoja, donde aparece clara una dimensión de análisis que será central para su crítica de la invisibilidad de la política en la filosofía tradicional, así como para su recuperación de la *pluralidad* como condición humana básica (cf.: Benhabib, 1996, cap.2-4 y Bernstein, 1997, pp.153-171):

Al retrotraerse el ser ahí al ser sí-mismo sin ningún tipo de rodeo a través del hombre, se abandona la pregunta por el sentido y por el ser y se la sustituye por la pregunta por el sentido del sí-mismo, que para esta filosofía es patentemente más originaria. Pero esta pregunta parece de hecho incontestable, pues un sí-mismo tomado en absoluto aislamiento carece de sentido; y sin aislamiento, caído en la cotidianidad de “se”, ya no es un sí-mismo. A este ideal del sí-mismo llega Heidegger a consecuencia de su planteamiento que ha hecho del hombre lo que en la ontología anterior era Dios. Un ser supremo sólo es pensable, en efecto, como individual y único en su especie, como uno que no conoce iguales. *Lo que en Heidegger aparece como “caída” son todos esos modos del ser hombre que descansan en que el hombre no es Dios y en que vive en un mundo junto con sus iguales* (WEP?, p.180 - cf. Heidegger, GA, I, 2, SZ, § 35-38).

Según este análisis, el carácter más esencial de este sí-mismo - *su absoluto ensimismamiento, su radical separación de todos los que son sus iguales* - explica la primacía de la experiencia de la anticipación de la “propia muerte”, en tanto única salida para un ser-en-el-mundo siempre “caído” respecto de sí - salida que implica “asumir resueltamente esta facticidad de su ser”, bajo el modo de la “culpa”:

Únicamente el precursar la propia muerte le arranca de la trama con los que son sus iguales, y que en la forma del “se” le impiden siempre ser él mismo. En la experiencia de la muerte como pura nihilidad, yo tengo ocasión de volcarme exclusivamente sobre mi propio ser y de desembarazarme de una vez por todas, en el modo de la culpa fundamental, del mundo del ser-con en que estoy enredado (WEP?, p.181 - cf. Heidegger, GA, I, 2, SZ, § 53-60 y § 64).

Llegados a este punto, no deja de ser interesante:

1. La afinidad entre este planteamiento sobre la “existencia amenazada” necesitada de decisión, y la reflexión sobre la guerra como situación existencial primaria, uno de los temas que será *leitmotiv* de la “revolución conservadora”.
2. El tipo de análisis de la propia Arendt, quien centra su principal crítica menos en la experiencia en sí de la “anticipación de la propia muerte”, que en sus supuestos antipolíticos, terreno fértil para una correspondencia difusa con “políticas” de lo antipolítico movilizadas.
3. El tipo de análisis que ya adelanta un modo oblicuo de leer al propio Kant - con y contra Kant -, que es sintomático de un modo de leer la herencia de la ilustración, así como sus relaciones con el fenómeno revolucionario como tal.

Si bien sería erróneo entender este texto como una glorificación sin más del pensamiento práctico kantiano, aquí la intensión crítica no es mostrar la insuficiencia de la filosofía moral kantiana - algo sobre lo que Arendt comienza a reflexionar en esta misma época - sino las aporías y los peligros de aquellas críticas de la modernidad ilustrada que eliminan los aspectos filosófico-políticos más interesantes de los textos kantianos, y de su idea de “humanidad”. Si Kant no puede pensar plenamente la “mediación política” necesaria a su idea moral de humanidad - asentada en la conciencia -, que Arendt apenas sugiere como estando articulada con la experiencia de *compartir el mundo con otros que son mis iguales* -, en Heidegger la misma queda directamente eliminada:

(...) el sí-mismo es el verdadero contra-concepto respecto del concepto de hombre. Pues si desde Kant la esencia del hombre consistía en que cada hombre individual representaba a la Humanidad, y desde la Revolución francesa y la proclamación de derechos del hombre pertenecía al concepto de hombre el que la humanidad pudiera ser ultrajada u honrada en cada individuo, entonces el concepto del sí-mismo es el concepto del hombre que puede existir con independencia de la Humanidad y que no tiene que representar a nadie más que a sí-mismo - que a su propia nihilidad -. Igual que el imperativo categórico en Kant descansaba precisamente en que toda acción ha de co-assumir la responsabilidad por la Humanidad, así la experiencia de la nihilidad culpable consiste precisamente en aniquilar en cada hombre la presencia de la Humanidad. El sí-mismo ha ocupado, como conciencia moral, el lugar de la Humanidad, y el ensimismamiento el lugar del ser-hombre (WEP?, p.181).

El último párrafo del apartado dedicado a Heidegger es sintomático de lo que Hannah Arendt advierte como el enorme (y muy concreto) riesgo manifiesto en la desvalorización de la dimensión política (que aparece de modo incipiente bajo la idea de la experiencia de la comunidad de iguales), en la constitución del sí-mismo - la mayor “trampa” de la filosofía desarrollada en *Ser y Tiempo*. Pues: ¿Qué tipo de comunidad política es pensable bajo el ideal de ser sí-mismo? Las duras palabras de Arendt contienen una referencia inequívoca al compromiso del pensador alemán con el nazismo:

Con posterioridad, en cursos universitarios, Heidegger ha tratado de emplazar bajo sus “sí-mismos” aislados un fundamento común (...) y lo ha hecho con ayuda de anti-conceptos mitológicos como “pueblo” y “tierra”. Es evidente que concepciones de este tipo sólo pueden llevar fuera de la filosofía y al interior de alguna superstición naturalista. Si al concepto de hombre no pertenece que el hombre habite la tierra juntamente con otros que son sus iguales, no queda más que una reconciliación mecánica en que a los atomizados sí-mismos se les presta un fundamento común que es esencialmente heterogéneo respecto de su concepto. Lo cual sólo puede servir para que los sí mismos que sólo se quieren a sí mismos, se organicen en un supra-sí mismo con objeto de que la culpa primordial empuñada en la resolución desemboque de algún modo en la praxis (WEP?, pp.181-2 - cf. Heidegger, *GA*, I, 2, *SZ*; § 74-76; especialmente p.508).

Con una parábola que puede extraerse de este juego de espejos, la “revolución conservadora” parece ser el contrapunto exacto de una filosofía que intentará capturar y heredar - con Kant y más allá de él - el sentido político de la ilustración, así como el sentido filosófico de la revolución, ambos proyectos político-filosóficos que tienen como condición y resultado la experiencia de “compartir el mundo con otros que son nuestros iguales”, en un mundo que no ya no es patria, por medio de una política que ya no se funda en el “arraigamiento en el suelo”, sino en la constitución siempre inestable de la libertad humana en “lo público”.

3. De la melancolía e indiferencia ante la historia al espectador entusiasmado de Kant.

Escrito con la voluntad de hacer accesible a un público americano las principales tendencias de la filosofía contemporánea continental, “¿Qué es filosofía de la existencia?”, muestra una notable afinidad con algunos de los planteamientos críticos sobre la interpretación romántica de la ilustración, desarrollados en su libro temprano sobre la fascinante figura de la judío-alemana *Rahel Varhagen*. Especialmente, la figura y la filosofía de Heidegger, aparecen como representativas de una configuración filosófica problemática heredera del romanticismo.

Hay una diferencia fundamental, sin embargo, entre la paria judío-alemana que tiene el salón más importante del Berlín decimonónico y el filósofo de la Selva Negra. Si en el caso de Rahel, el mundo de lo “sólo pensado” aparece como un refugio ante un mundo hostil hacia el diferente, la filosofía heideggeriana -que “no ha salido de su ensimismamiento”- aparece como la justificación de un determinado tipo de actuar en el mundo, que no tiene en su base la resistencia y el temor comprensible del paria - bases de su “no actuar” -, sino más bien una frialdad última ante el destino de los asuntos humanos. Es precisamente esta frialdad teñida de indiferencia, la que Arendt ve jugar en “compromiso” de Martin Heidegger con el nacional-socialismo, en el texto de 1946:

En vista del aspecto realmente cómico de esta evolución personal y en vista de la postración, no menos real, del pensamiento político en las universidades alemanas, existe la tentación de desatenderse sin más de toda esta historia. Pero en contra de ello habla, entre otras cosas, el que todo este modo de comportarse tiene paralelos tan cabales en el romanticismo alemán, que difícilmente se pueda creer en la mera coincidencia casual de una falta de carácter de índole puramente personal. Heidegger es de hecho (esperemos) el último romántico, una suerte de Friedrich Schlegel o Adam Müller de portentosas dotes, y la completa irresponsabilidad de éstos ya se debía a esa frivolidad que procede en parte de la ilusión de ser un genio y en parte de la desesperación (WEP?, pp.181-2 - nota 4).

A esta indiferencia (que es también una frivolidad) y sus consecuencias (una pasmosa irresponsabilidad), alude la pensadora en un texto sobre F. von Gentz- el intelectual romántico amigo de Rahel Varnhagen comprometido con el desarrollo de la política prusiana conservadora. Publicado en el *Kölnische Zeitung* el 8 de junio de 1932, el mismo dibuja la figura y la ambivalencia del único intelectual romántico que logra “intervenir de modo activo en la política europea”. Gentz aparece como paradigmático por dos razones.

Por un lado, ilustra la desconexión -de tintes casi patológicos- entre las opciones personales del actor, y las razones “impersonales” del espectador de la “historia del mundo”, que según categorías posteriores de la obra de Arendt, puede pensarse como la escisión entre el actor y el espectador⁸. Así, la actuación en pos de la “causa” conservadora aparece, a los ojos de Gentz, como necesaria respecto de “la historia del mundo”: es necesario un contrapeso frente a la defensa de lo nuevo. El análisis de Arendt muestra lo que en esta actitud “a favor de la realidad”, considera como extremadamente peligroso:

Gentz invoca aquí la justificación que a él le correspondió en la realidad; a la vez, empero, con esta invocación se distancia del mundo al que él aportó algo determinado (...) [asignándose] un lugar en este mundo como puro contemplador del mundo. No da una justificación de una causa, sino sólo de sí mismo o de la función que ha desempeñado (Arendt, 2005b, p.54).

Por otro lado, esta desconexión es signo de una frialdad ante el destino del mundo, que él mismo reconoce: “nada me cautiva, soy más bien frío y sufro hastío, estoy lleno de desprecio hacia la insania de casi todo el mundo (...) que las llamadas grandes causas tengan al cabo un final tan ridículo, me produce una alegría casi diabólica” - que deja, en palabras de Arendt, una última y terrible

indiferencia en relación con la decadencia de todo aquello por lo que había luchado en política. De su desinterés hacia toda cuestión concreta -y no de una determinada convicción o actitud- nació también la sentencia con la que cerraba su apología ante Amalie Imhof: «La causa de los vencedores place a los dioses, pero la causa de los vencidos a Catón» (Arendt, 2005b, pp.55-6 -cf., Tassin, 2012).

En este juego de espejos, nuevamente, no deja de ser sintomático el contrapunto entre esta primera aparición del dicho citado por Lucano, y aquella que emerge con su lectura de la estética kantiana: con la *Tercera Crítica*, Arendt encontrará la vía para paliar la lectura melancólica y moralizante de Lucano comentador de Catón - de su compromiso con la causa derrotada de la república -, por medio del apasionado desinterés, o el “desinteresado” interés del propio Kant por el fenómeno de las revoluciones modernas.

⁸ Arendt siempre parece tener en mente este problema, especialmente en su posterior confrontación respecto del concepto de “historicidad” heideggeriano.

No es casual, y nada contradictorio, que la crítica del romanticismo de Heidegger continúe en “¿La preocupación por la política en el reciente pensamiento europeo?” de 1954, donde Hannah Arendt mostrará su preocupación por “el concepto de historicidad en sentido ontológico”, el cual, pese a su “obvia cercanía a la esfera política, nunca alcanza sino que siempre yerra el centro de la política: el hombre como ser que actúa” (Arendt, 2005d, p 443)⁹. Con ello, dibuja un perfil justo de la profundidad y de los límites de la mirada hacia la política de un conservador revolucionario: no se puede, en nombre de un progresismo ingenuo desconocer la inteligencia y la sensibilidad para la identificación de las “tendencias” y problemas generales de nuestro tiempo”, tales como la tecnificación del mundo, la eclosión de un único mundo a escala planetaria, la creciente presión de la sociedad sobre el individuo y la concomitante atomización de la sociedad. La absolutización de esta mirada, sin embargo, implica una escisión entre el actor y el espectador que consume por parte de este último, una “falla trágica” que es también y sobre todo una falla de la sensibilidad, que tiene efectos desastrosos en términos de un desarrollo de la comprensión humana “desde ninguna parte” brindado, paradójicamente, por la “historia” misma.

Referencias

- Arendt, H. (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press.
- _____. (1990). *On Revolution*. Londres: Penguin Books.
- _____. (2005a). “French Existentialism” (1946). In: *Essays in Understanding, 1930-1954*. New York: Schocken Books.
- _____. (2005b). “Friedrich von Gentz” (1932). In: *Essays in Understanding, 1930-1954*. New York: Schocken Books.
- _____. (2005c). “What is Existential Philosophy?” (1946). In: *Essays in Understanding, 1930-1954*. New York: Schocken Books.
- _____. (2005d). “Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought” (1954). In: *Essays in Understanding, 1930-1954*. New York: Schocken Books.
- Benhabib, S. (1996). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Boston: Altamira Press.
- Bernstein, R. (1997). Provocation and Appropriation: Hannah Arendt's Response to Martin Heidegger. *Constellations*, 4(2), pp.153-171.

⁹ La respuesta de Arendt será una filosofía política que haga un lugar a la historia, al menos en los siguientes sentidos: (1) como relato de lo sucedido (*story*) en la meditación política pos-totalitaria, única forma de no perder el rumbo en “materia de juicio político”; (2) como experiencia de lo histórico tal como se expresa en y gracias a los fenómenos políticos (la revolución como la experiencia de la “brecha entre el pasado y el futuro”). En los dos sentidos, se trata de pensar a la historia “desde una perspectiva política”, aspecto en el que habrían evidenciado sus límites no sólo las modernas filosofías de la política, sino también la filosofía “post-metafísica” de postguerra, así como sus oponentes en el campo de la “restauración de lo clásico”.

Heidegger, M. (1999). *Sein und Zeit*. 2.ed. Frankfurt: V. Klostermann.

Jay, M. (2000). “El existencialismo político de Hannah Arendt” Traducción de J. Calvo Perales. En: F. Birules (comp.). *El orgullo del pensar*. Barcelona: Gedisa.

Tassin, E. (2012). “Caton et les invictorieux. La cause vaincue». En : *Le maléfice de la vie á plusieurs. La politique est-elle vouée á l’échec?*. La Rochelle: Bayard.

Recebido em: 22.10.2015

Aceito em: 01.12.2015